مراصد

كراسات علمية ٥

المستشار طارق البشري ورحلته الفكرية:

في مسار الانتقال من الناصرية إلى الإسلام السياسي

آنجيلا جيورداني

ترجمة إلي اللغة العربية عومرية سلطاني



مراصد ٥

كراسات علمية محكمة تعنى برصد أهم الظواهر الاجتماعية الجديدة لا سيما في الاجتماع الديني العربي والإسلامي، تصدر عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية.

تأليف آنجيلا جيورداني Angela Giordani.

ترجمة إلي اللغة العربية عومرية سلطاني.

المستشار طارق البشري ورحلته الفكرية:
في مسار الانتقال من الناصرية إلى الإسلام السياسي

آنجيلا جيورداني

ترجمة إلي اللغة العربية عومرية سلطاني

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة– أثناء النشر (فان)

جيورداني ، آنجيلا .

المستشار طارق البشرى ورحلته الفكرية: في مسار الانتقال من الناصرية إلى الإسلام السياسي / **آنجيلا جيوردانى . – الإسكندرية ، مصر: مكتبة الإسكندرية ، وحدة الدراسات المستقبلية، ٢٠١١ .**

ص . سم . (مراصد ؛ ٥)

تدمك: 3-144-452-977-978

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية

١ . الإسلام و السياسة . ٢ . الاشتراكية . أ . مكتبة الإسكندرية . وحدة الدراسات المستقبلية . ب . العنوان ج . السلسلة .

ديوي – 320.557 2011574482

ISBN 978-977-452-144-3

رقم الايداع بدار الكتب 2011/13740



حين كانت المقابلة التي أجرتها منى الشاذلي مع المستشار طارق البشري تقترب من نهايتها، في برنامج "العاشرة مساءً" على قناة (دريم) الفضائية الذي بُثَّ في الثاني من مارس الماضي، أي بعد أقل من أسبوع من إصدار لجنة الإصلاح الدستوري تعديلاتها المقترحة تحت رئاسة البشري، وضع الطرفان جانبًا مهمَّة كليهما المتمثلة في مناقشة التفاصيل والتبريرات والانتقادات التي أمكن توجيهها لقرارات اللجنة، واستغرقا في الدقائق الأخيرة يفكران بشأن الثورة العظيمة التي أعادت القاضي المتقاعد مؤقتًا إلى ميدان القانون وصناعته. ردًّا على ثناء البشري على ذلك الجيل الذي قاد الثورة ونجح في إنجاز ما لم يتمكن جيله من تحقيقه، توقفت السيدة الشاذلي قليلاً ثم قالت لضيفها: "أعظم إنجاز لكم أنكم على الأقل حافظتم على أنفسكم. لم تفسدوا، لم تتلونوا، وبقيتم على الجمر لسنوات طويلة." [١] لن يجرؤ حتى أشد منتقدي البشري على الاختلاف مع فكرة أن القاضي والمفكر الذي يتمتع باحترام واسع ظَلَّ في الوقت نفسه، بعيدًا عن الفساد وملتزمًا بشدة بالإصلاح السياسي والتنمية الوطنية على مدى عقود. بالرغم من ذلك، فإن إطراء منى الشاذلي على البشري وفكرة "عدم التلون" خلال مسيرته المهنية الطويلة كمفكر ناشط، قد يثير اعتراضَ، أو على الأقل، امتعاضَ بعض من الذين هم على دراية بالتحول الفكري المثير للجدل للبشري، أو "هجرته"، كما تسمى عادة، من القومية الاشتراكية–العلمانية نحو شكل وسطي (أو نحو التيار الإسلامي أو المعتدل) من الإسلام السياسي. بدأ البشري جنبًا إلى جنب مع العديد من معاصريه أمثال محمد عمارة وعبد الوهاب المسيري وفهمي هويدي وعادل حسين بتبني الدفاع عن مواقف سياسية واجتماعية إسلامية في فترة أواخر عهد السادات، بعد نحو ما يقرب من عقدين كانوا خلالهما يمثلون وجوه اليسار المصري ومنتقدي الجماعات السياسية – الدينية في البلاد. لقد شَكَّل ظهورهم، على وجه الخصوص كداعمين لإصلاح المادة الثانية من الدستور المصري أواخر السبعينيات بهدف جعل الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، شكَّل محور تحول هذا الجيل نحو الإسلام السياسي. وتحول هذا الجيل كما هو معلوم لم يكن حالة فريدة، بل هو مجرد نموذج واحد عن ظاهرة عامة شهدتها منطقة الشرق الأوسط خلال سنوات السبعينيات والثمانينيات [٢].



ورغم أن هذه الخطوة الكبيرة التي اتخذها البشري في منتصف مسيرته الفكرية، والتي دمغت بالفعل ارتداده عن اليسار وبداية حياته بوصفه مفكرًا إسلاميًّا، كانت قد أثارت الشك والعداء لدى بعض الأوساط اليسارية التي ارتبط بها هو ومَن انضموا إليه في هذا التحول، فإن ذلك لم يقطع صلاتهم تمامًا مع اليسار. مثلما لم يؤدِّ ذلك إلى تأثر سمعتهم لدى الجمهور باتهامهم بالانتهازية أو بالتناقض الداخلي كما يؤكده تعليق منى الشاذلي. بل تمتعوا بدلاً من ذلك وعلى مدى الثلاثين سنة الأخيرة باحترام واسع نسبيًّا في دوائر المثقفين والحركات السياسية والمنظمات الجماهيرية التي تغطي الطيف الأيديولوجي المصري. وقد تمكن البشري بشكل خاص من بلوغ مكانة فريدة في الساحة الثقافية الوطنية منذ أعاد اكتشاف نفسه في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات كصوت وسط بين الإسلاميين المصريين والاتجاهات العلمانية. هذه المكانة وضعت البشري في موقع الحليف المرغوب والزعيم المحتمل لجماعات مثل حزب الوسط وحركة كفاية، وكل منها تميزت لحظة إنشائها بقيامها أساسًا على هدف تجاوز الانقسامات الطائفية وتوحيد الأعضاء من جميع الألوان السياسية والأيديولوجية(٣). في الآونة الأخيرة، وضع المجلس العسكري الأعلى ثقته في البشري كشخصية توافقية وكمفكر قانوني بارز لرئاسة الجهود المتعلقة بصياغة التعديلات الدستورية التي كانت تروم صون وتعزيز "الأرضية المشتركة" التي بُنِيَت عليها الثورة بدلاً من تغليب مصالح فريق دون آخر والمخاطرة بإحداث انشقاق في المعارضة.

بيد أنه لابد من الإشارة هنا إلى أن فهم البشري "للأرضية المشتركة" المصرية يعني أكثر بكثير من مجرد المصالح المشتركة لمواطني البلاد. بدلاً من ذلك، فإن ما هو مهم وما قد حظي بالأهمية القصوى لدى هذا المفكر خاصة ولدى جيله هو المثل الأعلى الذي يقبع بعيدًا خلف مصطلح "الأرضية المشتركة" المصرية، وبالتحديد ما يسمى بالخصوصية المصرية، أو مفهوم الهوية الجماعية التي توحد المصريين في شعب منفصل ومتميز عن الشعوب الأخرى. هذه الأولوية نفسها بشأن التأكيد والحفاظ على الخصوصية المصرية التي ظهرت من خلال تركيز اللجنة الدستورية على ضرورة



تمتع رئيس الدولة بالجنسية المصرية، ظلت مكوِّنًا رئيسيًّا في فكر البشري منذ أوائل سنوات الستينيات. في الواقع، ليس من قبيل المبالغة القول بأن الصراع لأجل تعريف وتحرير وتعزيز الذاتية الجماعية المصرية شَكَّلَ هدفًا محددًا لجيل البشري منذ الفترة التي تجند فيها أعضاؤه في طليعة المثقفين الملتزمين في عهد عبد الناصر بهدف قيادة الثورة الاشتراكية نحو هدف الاستقلال الوطني وحتى يومنا هذا. وبالرغم من أن الأزمة الفكرية والسياسية التي طرحها إخفاق المشروع الناصري بعد عام ١٩٦٧م، دفعت البشري ومعاصريه إلى الفحص النقدي لمشروعهم القومي، وبالتالي إعادة تصوره عبر إطار نظري "حضاري" منحه طابعًا إسلاميًّا جديدًا في نهاية السبعينيات، فإن هدفهم المركزي بشأن استقلال كامل للأمة وللفرد المصري ظَلَّ ثابتًا. والواقع أن البشري أكد مؤخرًا أن هذه القضية بالذات هي التي كانت تحدد الوجود بالنسبة لجيله قائلاً: "أنا من الجيل الذي شكلت فكرة الاستقلال الوطني بالنسبة إليه أهم قضية في حياته... كل حياته ووجدانه وعواطفه ارتبطت بهذا الأمر".(٤)

من خلال تتبع ولادة مشروع البشري الجيلي حول الاستقلال الوطني وتطوره بدءًا من شكله الناصري إلى شكله الإسلامي الجديد عبر كتابات هذا الأخير، توضح هذه الدراسة أن هذا الفهم ما بعد الاستعماري المتميز لهذا المشروع بوصفه مشروعَ بناءٍ للهوية، قد حدد كل مرحلة في رحلته الفكرية. وقد أسهمت عودته عبر البوابة الإسلامية والفكر الذي أنتجه بعدها في استكمال نفس المهمة القومية التي كان قد تبنَّاها في الستينيات لتحرير الشعب المصري من الاستعمار، وهي تحرير الجسد كما الروح عبر بناء نموذج أصيل للهوية المصرية الحديثة مستقلة تمامًا عن النموذج الغربي الذي كان يمثل، وبشكل إشكالي، معيارًا للحياة الحديثة. في هذا المعنى، ينبغي أن يُقرأَ فكر البشري في مجمله بوصفه واحدًا من ملايين الإجابات التي قدمها مفكرو مرحلة ما بعد الاستعمار في جميع أنحاء العالم استجابة لدعوة "فرانز فانون" Frantz Fanon لدول العالم الثالث لابتكار مفهوم جديد للإنسان لا تتقيد هويته بالمقاييس الأوروبية.(٥)

البديل الأصيل للنموذج الغربي أو الوافد الذي قد تُبنَى عليه هوية مصرية مستقلة، في فكر البشري، كان يتجلى دومًا في التراث. لقد قادته خلفيته الفكرية الماركسية ليتصور التراث وفق مضامين تاريخية مادية بوصفه الوعي الجماهيري للشعب المصري، بمعنى الكيان التاريخي الذي يكتنف القيم الموروثة ويتطور في خلال مسيرة الشعب الثورية باتجاه التحرير. في حين كان الانتصار الكاسح الذي حققته الناصرية، قد أقنع البشري في الستينيات أن الاشتراكية العربية المنصوص عليها في الميثاق القومي كانت بحق تعكس توجه حركة التراث، وقد أدى فشل المشروع الناصري في عام ١٩٦٧م، متبوعًا بالصحوة الإسلامية في السبعينيات، إلى اقتناعه بخلاف ذلك. لقد بدأ البشري، من بعد ذلك، بالنظر إلى الشريعة بنفس الطريقة التي كان ينظر بها سابقًا إلى الميثاق بوصفها الإطار الأصيل المُخَوّل له لبناء الأمة والهوية المصرية المستقلة. على هذا النحو، أضحت الشريعة في المرحلة الإسلامية لفكر البشري تمثل وجودًا آخر لنفس التراث الذي تجسده الجماهير. من خلال التطرق لعملية "التهجين الفكري" intellectual hybridization التي وصل من خلالها البشري إلى الشريعة عبر مصطلحه الماركسي عن التراث، والتي أوصلته إلى الاعتراف بالإرادة الشعبية وبالشريعة كوجهين اثنين لنفس السلطة الأصيلة، فإن هذه الدراسة تلقي الضوء على الكيفية التي ألقى من خلالها البشري نفسه في معضلة عشية الاستفتاء الدستوري، معضلة تتمحور ما بين الثورة التي أحدثتها الجماهير وبين الحفاظ على الشريعة التي تتضمنها المادة الثانية من دستور النظام القديم.

١- بصمة المرحلة ما بعد الاستعمارية

بالنسبة لطارق البشري وجيله، وُلِدَ مشروع الاستقلال الوطني عام ١٩٥٦م، عندما أعلن جمال عبد الناصر أمام مواطنيه أنهم سادة مصيرهم، ثم أثبت ذلك حين سلمهم قناة السويس وطرد الإمبرياليين الغربيين. لقد حولت هذه التجربة مفهوم الاستقلال الوطني لمصر والعالم العربي من وضع سياسي باتجاه حالة وجودية حملت معها تحديات تشكيل هوية مستقلة. بالفعل، يصف البشري الستة أشهر الأخيرة من العام ١٩٥٦م



بوصفها قد مثلت "زلزالاً" من خلالها "تحول من حالة إلى أخرى"، حين وجد نفسه بعد ذلك محملاً بشعور العبء والقلق الذي يعتري إنسانًا استيقظ فجأة على وقع حريته الوجودية[٦]. البشري الذي وجد نفسه فجأة وقد انشغل بأسئلة الهوية وأطروحات (من أنت؟ وأين أنت؟ وماذا تفعل؟) بنفس قدر الشعور الجديد بالالتزام الأخلاقي بواجب المشاركة في "الجهود العامة"،[٧] سيبدأ مسار حياته الطويل بوصفه مثقفًا ملتزمًا ونصيرًا للقضية القومية.

لتكن الأمة مستقلة بالشكل الذي فهم به البشري ورفقاؤه –نظريًّا– وضع الوطن، حين كانوا يعملون لإنجاز أهداف عبد الناصر في الوحدة القومية وتقرير المصير والعدالة الاجتماعية؛ حيث كان يعني الانتماء إلى أُمة قد أدركت ذاتها الحقيقية والأصيلة، وبذلك تكون قد حققت لرعاياها الحرية الجماعية التي بشرت بها الرواية التاريخية الهيجلية. في مسار العمل على تحقيق هذه الأهداف، التي تشكل في مجموعها الهدف الواسع الذي تضمنه تحرير الأمة والفرد المصري، بنى هؤلاء خطابًا يتضمن بعضًا من الافتراضات والمفاهيم والقيم التي استمرت ثابتة لديهم خلال حياتهم كلها. ينطبق هذا بشكل خاص على البشري الذي زودته دراسته واعتناقه للفكر الماركسي أواخر سنوات الخمسينيات والستينيات بافتراضات المادية التاريخية، مثل الرؤية الهيجلية للتاريخ بوصفه مسيرة لا تنتهي نحو تحقيق حرية الإنسان، وإعادة الصياغة الماركسية لمفهوم الجدلية التي تقود هذه المسيرة مثل الصراع الطبقي، والتعاريف المادية للهوية والوعي بوصفها نتاجًا للوجود الاجتماعي للفرد. مثلما ستوضحه المحاور المتبقية من هذه الدراسة، فإن هذه الافتراضات تمثل دليلاً مرشدًا في الكتابات التاريخية والقانونية والسياسية لمن يمكن تسميته "البشري الماركسي" و"البشري النيوإسلامي".[٨] بداية، لنعد إلى المقالات التي كتبها البشري في الستينيات للمجلة اليسارية الشهيرة "الطليعة"، والتي أرست دعائم شهرته بوصفه "واحدًا من أهم الوجوه الشابة" التي تمثل "جهود المدرسة الاشتراكية العلمية في التاريخ المصري".[٩]



من المستحيل أن نقلل من أهمية إصدار الرئيس جمال عبد الناصر للميثاق الوطني في ٢١ مايو ١٩٦٢م، بالنسبة لنشاط البشري بوصفه مفكرًا ملتزمًا وكاتبًا في الاشتراكية العلمية خلال الستينيات. بالإضافة إلى توضيح الأجندة السياسية والاقتصادية للدولة التي تتضمن طرح ما أُعتُبِر أنه حتمية الحل الاشتراكي، تناول الميثاق دعوة إلى دراسة التاريخ المصري الذي من شأنه أن يوفر لبرنامج الإصلاح الاشتراكي العربي المنظور التاريخي الضروري للمضي قُدُمًا. كان طارق البشري واحدًا من عديد المفكرين الذين انبروا للاستجابة لهذه الدعوة. في مطلع الستينيات، بدأ البشري بالبحث في القُوَى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي حملت عبء السنوات الحاسمة الممتدة بين نهاية الحرب العالمية الثانية وتاريخ انقلاب الضباط الأحرار؛ وليبدأ بالتالي مشواره؛ ليصبح المؤرخ العصامي المحترم الذي أصبح عليه اليوم.(١٠) وفي حين أن وضع البشري النسبي كمؤرخ شاب و"هاوٍ" جعله خارج كادر المؤرخين الأكاديميين الذين كان يقودهم "محمد أنيس" المكلف من قبل الدولة بـ "إعادة كتابة التاريخ المصري الحديث منذ الحملة الفرنسية أو منذ أواخر القرن الثامن عشر إلى الوقت الحاضر بطريقة علمية واشتراكية"، فإن مشروع أنيس كان قد ألهم القاضي الشاب الذي تجند للمساعدة في هذه المهمة الكبيرة. وقد بدا هذا واضحًا في كتابات البشري في "الطليعة" في منتصف الستينيات والتي تبين اعتماد كُتَّابها على اللغة، والمفاهيم والافتراضات الاشتراكية العلمية".(١٢)

في ورقة مُعَنْوَنة بـ "عام ١٩٤٦م في التاريخ المصري" على سبيل المثال، والتي كتبها البشري للطليعة عام ١٩٦٥م، يقيم البشري رواية تاريخية أدت إلى انتفاضات عام ١٩٤٦م ضد الإنجليز مدفوعة بتطورين جدليين اثنين: تبلور صراع طبقي بين الجماهير المضطهدة والنخبة الحاكمة، وتوسع الإدراك الشعبي الذي مَكَّن الناس من فهم مستويات هذا الصراع ودورهم في حله.(١٣) مقال البشري الذي يبدأ بنهاية الحرب العالمية الثانية في ١٩٤٥م، يحدد مصدر ديناميكية المجتمع المصري في مرحلة ما بعد الحرب بوصفها توترًا بين سكان وادي النيل الذين يحملون رؤى استقلالية وبين المحتلين البريطانيين. تحت "ضغط الجماهير"،(١٤)



كما يقول البشري، حاول الإمبرياليون الأجانب والمصريون "الرجعيون" قمع الشعب لمنعه من الخروج لمساندة الدعوة الشاملة إلى الجلاء. وحاولوا في الوقت نفسه، من ناحية أخرى، صرف الجماهير بعيدًا عن فكرة بناء "تحالف" مصري مع بريطانيا بوصفهما دولتين مستقلتين.(١٥) أصبح الفشل الذريع لهذه المحاولة واضحًا عام ١٩٤٦م، عندما اندفعت الجماهير في أعمال الشغب بعد انتشار أدلة مكتوبة تثبت طلب النظام المصري إلى الحكومة البريطانية مراجعة وليس إلغاء المعاهدة الأنجلوالمصرية لعام ١٩٣٦م. يصف البشري في مقدمة المقال هذه السنة بوصفها معلمًا هامًّا في نمو الوعي الجماعي والهوية الوطنية للمصريين، أو بكلمات البشري، لتراثهم. بتأطير عام ١٩٤٦م وفق هذا المعنى الكبير، والإقرار بأنه مع نهاية الحرب العالمية الثانية أصبح "صراع المصريين ضد الاحتلال البريطاني جزءًا من تراثهم"، يقدم البشري الكفاح لأجل الاستقلال الوطني بوصفه طريقة لاستكمال الهوية المصرية .(١٧)

مقدمة مقال البشري هذه في عام ١٩٤٦م، تحيل باتجاه فهمه غير التقليدي للتراث بوصفه عنصرًا حيًّا من التاريخ المصري الذي يكمن في إرادة الشعب، والذي يتطور مع حركتهم الثورية نحو تقرير مصيرهم في الحرية. وقد ظهرت هذه النظرة المادية التاريخية المتميزة للتراث بشكل أكثر بروزًا في مقال مهم كتبه البشري عام ١٩٦٦م تحت عنوان بسيط لكن مراوغ: "في مفهوم الملكية الخاصة"(١٨)؛ وذلك دفاعًا عن خصوصية الاشتراكية العربية ضد خطاب كان قد شن انتقادات خطيرة للأيديولوجية الجديدة للدولة على أساس أن عقيدتها الاشتراكية هي استيراد أوروبي ومتعارضة بالطبيعة مع القيم المحلية المتجسدة في التراث.(١٩) وكما يجادل هؤلاء "الرجعيون"، فإن الحق في الملكية الخاصة، تحديدًا، هو مكون أصيل في الهوية المصرية ويجب الحفاظ عليه؛ لأنه واحد من المؤسسات الأساسية التي اعترف بها الإسلام والتي توارثها العرب على مدى قرون منذ عهد الرسول". واستجابة لهذه المطالبات، طرح البشري قضية مدى أصالة الاشتراكية العربية التي تتوقف على إعادة تعريفه لمفهوم التراث بحيث يتوافق مع الرواية الماركسية الرئيسية حول التاريخ كما تظهر في صميم النواة الفلسفية للمشروع الناصري.



جوهر إعادة الصياغة التي يقيمها البشري للتراث تكمن في تأريخه للمفهوم. على عكس استدعاء "الرجعيين" للتراث كما لو كان جسمًا لا تاريخيًّا من المعايير الأخلاقية، يقوم البشري بإرسائه في إطار مادي وتاريخي في تجربة مصر المادية والزمنية التي تتطور باستمرار؛ وذلك لغرض التأكيد على تاريخيته وطبيعته الديناميكية. وهو ينجز هذا التحويل من خلال التعامل مع التراث بوصفه شكلاً من الوعي الجماعي المصري وتطبيقه على القاعدة الأساسية للمادية التاريخية، تلك التي يشير إليها ماركس بإيجاز في مقدمة كتابه "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي" حين يقول: "ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم".[٢١] وهكذا يصبح التراث متعلقًا كُلِّيَّةً بالظروف التاريخية الخاصة التي يكتشف فيها المصريون أنفسهم في الوقت الراهن، والذي يتغير كلما تغيرت هذه الظروف. ويحتوي التراث، بوصفه نتاجًا تاريخيًّا (كما الفرد المصري الواعي)، على الآثار الأخلاقية والفلسفية للعصور الماضية دون أن يكون معرِّفًا بها على سبيل الحصر. لتوضيح هذه النقطة، يؤكد البشري أن التراث يقدم مضمونه التاريخي بوصفه "قيم الماضي الحية التي تدفع نحو المستقبل بما ينفع الناس، نحو ازدهارهم المستقبلي، ونحو أصالة الصراع الذي يخوضونه".[٢٢] تحمل الجماهير، بوصفها الفاعل الرئيسي في التاريخ، هذا المحتوى[٢٣] الذي يمكنه أن يستخلص فقط عبر دراسة لحركتها. وعبر الإشارة إلى أن الجماهير احتشدت في موقف داعم للقومية العربية في لحظتها التاريخية الحالية التي تمثلها مصر الناصرية، يعلن البشري أن الحركة القومية العربية هي "التجسيد الحي للقيم وللتراث" في الوقت الحالي.

تشترك الاشتراكية العربية بوصفها الفصل التالي من القومية العربية، تبعًا للبشري، في أصالة هذه الأخيرة وتستمر في توجيه التراث الذي يتجلى داخلها. علاوة على ذلك، يظهر في الميثاق الذي يشكل الوثيقة الرئيسة للاشتراكية العربية حرصه على التراث حين يعكس طبيعته الحية والديناميكية. وبالرغم من أن الثورة تطورت منذ ذلك الحين، فإن الميثاق لا يزال "دليلها" الرئيسي؛ لأن الوثيقة كانت تجسد الطبيعة الواعية والمتطورة

للثورة التي أنتجته وبالتالي "نظامًا للخلايا الحية والمتجددة" مع "بنية تتسع بما فيه الكفاية لتسع حركة التجربة الثورية".[٢٥] بالنسبة للبشري، هذه القدرة الخاصة لتوفير المبادئ التوجيهية التي تتكيف مع الظروف المتغيرة للثورة هي مصدر أصالة الميثاق بوصفه سلطة في القضايا ذات الأهمية بالنسبة للثورة. إنه يرى صياغة الميثاق لموقفه من الملكية الزراعية الخاصة كتجسيد صغير لهذا الشكل من المبادئ التوجيهية المتكيفة. في هذه النقطة يشير الميثاق إلى أن "التطبيق العربي [للاشتراكية] في ميدان الزراعة يُؤْمِن – على النحو المستمد من الدراسة ومن الخبرة – بالتملك الفردي للأرض شريطة أن لا يؤدي ذلك إلى الإقطاع". بالنسبة للبشري فالعبارة الرئيسية هنا هي "على النحو المستمد من الدراسة ومن الخبرة"، إذ إنه يقرأ ذلك كدليل على أن الميثاق لا يقيم الحق في الملكية الخاصة "لذاتها" وبوصفها مبدأ، بل، بدلاً من ذلك، يعني أن إيمانه بالملكية الخاصة مرهون بـ "الدراسة والخبرة" للواقع التاريخي المصري. إذا كانت "الدراسة والخبرة" تقترح أن الملكية الفردية هي نتاج استغلال الإنسان للإنسان الآخر، والحيلولة دون السيطرة الشعبية على وسائل الإنتاج، والإبقاء على وجود الطبقة الرأسمالية، أو بأي شكل ما إعاقة حركة الثورة نحو هدفيها المقررين سلفًا المُتَمَثّلَين في تحقيق "الاكتفاء والعدالة" لكل المصريين، إذن لن يكون للميثاق، وفقًا لقراءة البشري، أن يسمح حينئذ بالملكية الخاصة.

هكذا، ووفق قراءة البشري، فإن مرونة المبادئ الإرشادية في الميثاق بالضبط ورفضه التأكيد المطلق على مبادئ سواء كانت عربية أو إسلامية (مثل الحق في الملكية الخاصة)، هو ما يجعل منه أصيلاً. وعبر الأولوية التي يوليها الميثاق لحركة تقدم الثورة المصرية، والتي ستعزز بطبيعة الحال من مبادئ الماضي وبالتالي تحل محلها، يثبت بذلك مساهمة الميثاق في التجدد المستمر للتراث. في المقابل، يرمي الإسلاميون و"الرجعيون" بـ "أغلال الماضي" على هذا التقدم لغرض الحفاظ على مبدأ قديم بالرغم من مسيرة التاريخ المصري نحو آفاق جديدة للوجود حيث نظام القيم الخاص بعصر سابق قد لا يمكنه بلوغها أو حتى تفهمها. هذا لا يعني القول بأن التقاليد الفكرية والأخلاقية للماضي



يمكن تجاهلها ونبذها لأجل قيم أخرى جديدة. وعلى العكس من ذلك، يصر البشري على أن التفكير الثوري يتكون أولاً عبر فهم تاريخية التراث، أو مراحل التطور التي اجتازها للوصول إلى شكله الراهن، ومن ثَمَّ مراجعته في ضوء الظروف الحالية؛ بحيث يتم الحفاظ عليه في صورة مناسبة يمكن استخدامها لتجاوز العقبات التاريخية المحددة التي تعوق تطور الثورة حاليًّا. إذا كانت المعرفة المستوردة أو النماذج التفسيرية قادرة على المساعدة في إحداث عملية المراجعة هذه وفي الوقت نفسه تحريك الفكر المصري؛ بحيث يقترب من إنجاز أهداف الثورة، فسيكون من الخطأ، علاوة على ذلك، عدم الاستعانة بها. إن"الانفتاح الفكري" على بنى الفكر الأجنبية مثل المفاهيم الماركسية التي تخبرنا عن الاشتراكية العربية، فهي بناءً على ذلك، واحدة من أهم مميزات فهم البشري للتفكير الثوري الأصيل كما يمثله الميثاق. [٢٨]

الجهد الفكري الأمين الذي أنفقه البشري في مقاله "في مفهوم الملكية" لتبرير الأصالة الثقافية للاشتراكية العربية يكشف تثمينه لما يراهن عليه مشروعه بشكل يتجاوز كثيرًا مسائل الإصلاح الاقتصادي والسياسي. كما هو الحال مع وسائل تحقيق الاستقلال للفرد والأمة المصرية، فإن تطابق المشروع مع أولئك الذين يتوجه إليهم يُعتَبَر أمرًا بالغ الأهمية، إذ لا يمكن لأحد أن يتحكم في مصيره إلا عبر مشروع يتطابق مع ذاته. حين انهار هذا المشروع بعد هزيمته عام ١٩٦٧م، بدا، إذن، أن التفسير الأكثر وضوحًا لفشله المثير للدهشة في تحقيق الاستقلال الذي وعد به المصريين والعرب، كما استنتجه البشري والكثير من معاصريه، بدا أنه كان في الواقع غير متطابق مع الناس الذين كان يتوجه إليهم، وبالتالي غير قادر على أن يواكب تحقيقهم لذواتهم. في ضوء هذا الاستنتاج، كرس البشري نفسه لاكتشاف أين كان يكمن العيب الذي أفسد المشروع الناصري.[٢٩] هذا النوع من الاستفسار أطلق لديه سعيًا لمراجعة المشروع القومي في اتجاه يحفظ ويُكَثِّف من الأهمية القصوى التي كان يمنحها لمبدأ أصالته وعلاقته بالتراث. وتعرض المحاور التالية في هذه الدراسة قصة سعي البشري نحو طرق جديدة لإنجاز نفس هدف الاستقلال الكامل، الذي أعاد صياغته في إطار المصطلحات الحضارية

لخطابات الخصوصية والهوية الناشئة التي كانت تركز على التراث والتي ازدهرت أواخر السبعينيات. لقد أوصله سعيه إلى الشريعة الإسلامية التي أخذت في فكره مكان الميثاق القومي بوصفها النص ذا السلطة وخطة للمشروع الوطني لبناء الهوية المستقلة في مرحلة ما بعد الاستعمار.

٢- إعادة التفكير في أصالة المشروع الناصري

حين عاد طارق البشري إلى الوراء أواخر سني الستينيات في محاولته لفهم ما كان يشكل النقص وعيب المشروع الوطني لدى عبد الناصر، أعاد استدعاء حالة الإرباك التي اعترته: "لقد كانت لدينا سياسة استقلالية قوية وفعالة. كان لدينا مشروع اقتصادي لا بأس به... لقد أسس عبد الناصر آلاف المصانع... وكلها كانت تؤلف قوة هائلة. أين كان الخلل؟" يعترف البشري أن الأمر أخذ منه سنوات من التفكير للوصول إلى المنظور الضروري للإجابة عن هذا السؤال.[٣٠] سعى البشري، من خلال فحص الاستراتيجيات والفاعلين الذين قادوا المراحل المتقدمة الماضية في المسيرة المصرية نحو الاستقلال، وبشكل خاص خلال ثورة ١٩١٩م؛[٣١] ليفهم الأسباب وراء النكسة الحالية للحركة القومية. ويبدو هذا واضحًا في مقال البشري الأول في الطليعة بعد عام ١٩٦٧م، الذي ناقش فيه الفكر السياسي لسعد زغلول ولفت الانتباه إلى الرابط الذي لا ينفصم بين الهدفين الأُسطورِيَّيْن لحركته بشأن "الاستقلال الكامل" و"الديمقراطية".[٣٢] لقد مَثَّل تأكيد البشري بشأن الأهمية الحيوية للديمقراطية، وعلى الخصوص، لدى صيغة زغلول القومية لتحقيق أهداف مصر، إقرارًا ثقيلاً في أعقاب هزيمة عام ١٩٦٧م، حين أصبحت الطبيعة غير الديمقراطية العلنية لنظام عبد الناصر غير مبررة واستحثَّت الاحتجاج عليها. لقد بدت تداعيات خلاصات البشري بشأن القومية المصرية المبكرة ونقده للناصرية أكثر وضوحًا في كتاب صغير نشره عام ١٩٧٥م، تحت عنوان "الديمقراطية والناصرية".[٣٣] كما يوضح عنوان الكتاب، يحدد البشري الخلل الرئيسي للناصرية في ثبات طبيعتها غير الديمقراطية، تلك التي أشار إليها باهتمام في تحليله بوصفها الحركة الأولى الرئيسية في تاريخ الشعب المصري التي حاولت



تحقيق الأهداف الوطنية بدون ديمقراطية. مثلما كتب البشري سابقًا في مقاله المشار إليه آنفًا حول سعد زغلول، ولد الكفاح الوطني في مصر مع جوهر ديمقراطي كان قد صِيغَ أولاً في الشعار الثوري الذي استخدمه أحمد عرابي، "مصر للمصريين"، ووصل به سعد زغلول إلى الانفجار الذي حدث في ثورة ١٩١٩م.[٣٤] هذا مما جعل من الديمقراطية ليس فقط كونها ضمن "الوسائل الفعالة في صراع المصريين ضد الاستعمار، وضد الرجعية والتخلف" ولكن أيضًا حولها إلى "تقليد".[٣٥] حين يعلن البشري أن الممارسة السياسية لنظام عبد الناصر كانت انقطاعًا عن "التقاليد" المصرية الديمقراطية التي أرساها عرابي وزغلول، فإن هذا يعني القول بأن الناصرية قادت المصريين في مسلك كان مخالفًا لهويتهم القومية.

بدأ كتاب "الديمقراطية والناصرية" الذي يعكس مسيرة مقال "في مفهوم الملكية الخاصة"، بدأ كدراسة عن سياسة الدولة الناصرية وانتهى كنقاش حول أصالتها بالنسبة للهوية المصرية. لكن حقيقة أن هذين العملين يقفان على طرفي نقيض بالنسبة لمحطة عام ١٩٦٧م واضحة بالنظر إلى نتائجهما المتعاكسة. وفي المقال، كان هناك اقتناع لدى البشري بأن البرنامج الاجتماعي لنظام عبد الناصر كان يُوفِّر الأساس المتين الذي يقف عليه مستقبل مصر المشرق، مما جعله يؤكد على جذوره الضاربة في الخبرة المصرية. وبعد ١٩٦٧م، بالمقابل، أصبح من الصعب الاقتناع بأن مثل هذا المشروع العاجز والذي انهزم بسهولة قد تكون له جذور في أي شيء.

إن القول بأن هذا المشروع كان مستمدًّا بحق من الهوية أو من تقاليد الشعب، كان يعني، علاوة على ذلك، افتراض وجود ضعف متأصل في الذاتية العربية – المصرية وفي تراثها. لهذا السبب جادلت أعمال البشري في منتصف السبعينيات ضد الأصالة التامة للناصرية، بيد أنه من المهم أن نؤكد، من ناحية أخرى، أنه على الرغم من أن البشري كان قد قرر في نهاية المطاف، بعد عام ١٩٦٧م، أن النظام الذي بُنِيَ في عهد عبد الناصر كان زائفًا إلى حد كبير، فإنه أبقى على فكرة أنه كان يملك برغم ذلك بعض الخصائص وتَبَنَّى كثيرًا المثل العليا التي كانت تعكس بالفعل هوية وإرادة الشعب. هذه الوجوه



الأصيلة للمشروع المهزوم تضمنت موقفه من الإمبريالية، وولاءه للجماهير، و تأكيده على انتماء مصر إلى العرب كقوم. ومن ثم أصبحت مهمة البشري إذن هي فهم الكيفية التي وصلت بها الحركة القومية في مصر إلى أن تصبح مشربة ومعاقة بالتناقضات التي ظهرت فيها حين ذهبت للحرب عام ١٩٦٧م، أين كان السعي المتزامن للكفاح ضد العدو الصهيوني لأجل التحرير الكامل للأمة العربية في الوقت الذي كانت هذه الحركة القومية تحرم فيه المواطنين المصريين من الحرية السياسية وحكم أنفسهم بديمقراطية؟

الإشارات الواضحة في كتاب "الديمقراطية والناصرية" لإفاقة البشري على وجود تناقضات عميقة في الفكر القومي المصري الحديث وفي الممارسة السياسية وسمت بداية ما ثبت بأنه المرحلة الأكثر ديناميكية فكريًا والأكثر إرهاقًا من الناحية الروحية في مسيرته. خلال الخمس سنوات التالية ما بين نشره كتاب الديمقراطية والناصرية وبين مشاركته في مؤتمر "القومية العربية والإسلام" الذي نظمه مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام ١٩٨٠م، سيتعاظم التحول الفكري للبشري، وسيظهر الماركسي السابق ذو النزعة القومية العلمانية بمواقف سياسية إسلاموية عكست هدفه الجديد بشأن الاستقلال الحضاري. البشري الذي بدا غير قادر على حمل نفسه على الكتابة للجمهور خلال جزء كبير من هذه الفترة،[٣٦] كتب أخيرًا مقالاً في أوائل عام ١٩٧٩م، عنونه بـ "ثلاث ملاحظات حول الحركة القومية في مصر" التقط فيه ما كان قد غاب عنه في كتاب الديمقراطية والناصرية، وكشف عن إعادة تقسيمه لمراحل وحركات القومية المصرية مع حس جديد بالتناقض. في هذا المقال، قدم البشري الشرخ الذي اتهم به الناصرية بالتأرجح بين الأهداف القومية للاستقلال والديمقراطية بوصفه مظهرًا من مظاهر حالة مستمرة من "الازدواجية" و"الانفصام" التي يعاني منها الوعي في مصر وفي العالم العربي برمته منذ انتشار الفكر والمؤسسات الوافدة أوائل القرن العشرين.[٣٧]

بوساطة تشكيلة من الأمثلة المُستقاة من التاريخ ومن مرحلة ما بعد انفتاح المجتمع المصري، خَطَّ البشري في هذا المقال مُسَوَّدة الرواية التاريخية الأساسية بشأن جدلية الوافد – الموروث الثقافية والأيديولوجية التي جاءت لتحل، في فكره، محل النظرية الماركسية



حول الصراع الطبقي بوصفها القوة القائدة في التاريخ المصري الحديث. هذا التحول إذن سيؤطر إعادة صياغته لمفهوم الاستقلال الوطني بوصفه استقلالاً "حضاريًّا"، مما سينقل اهتمام مشروعه القومي الذي أخضعه للتنقيح من الفضاءات السياسية والاقتصادية التي شكلت بؤرة اهتمام الناصرية نحو الأبعاد الفكرية، والأخلاقية، والعقيدية والثقافية. مثلما سيوضحه البشري في مقاله اللاحق "رحلة التجديد في التشريع الإسلامي"، فإن أسس المشروع الحضاري للاستقلال لا يمكن أن تكون سوى الشريعة الإسلامية التي سيُعاد تفسيرها وفق عملية مبتكرة من الاجتهاد لمواجهة الظروف والتحديات الراهنة التي تواجهها مصر. وقد تم تعميق المفاهيم والمواقف التي أعلن عنها سابقًا في هذين المقالين بتفاصيل جديدة وأصبحت أكثر صلابة في مساهماته التي شارك بها في مؤتمر "القومية العربية والإسلام" في عام ١٩٨٠م، والذي منح لطارق البشري الإسلامي الجديد فرصة التوقيت المناسب؛ ليؤسس ظهوره الأول مستبقًا نظراءه القوميين في أنحاء العالم العربي.

ونحن نقترب من جوهر التحول الذي خاضه البشري، فمن المهم التأكيد على أن هذه اللحظة الديناميكية في مسيرته لم تمثل انقطاعًا أو خروجًا عن مسيرته الفكرية مثلما وضحته محاور هذه الدراسة حتى الآن، كما قد تفترض بعض القراءات[٣٨] الخاطئة لهجرته هذه باتجاه الإسلام. بل على العكس من ذلك، لقد بذل البشري جهدًا مضنيًا؛ ليشدد عبر كتاباته في هذه الفترة على بقائه الواعي ضمن إطار النموذج المصري من القومية العربية بفضل كتاباته التي بدأ بها في سنوات الستينيات. عندما بدأ البشري في تبني مواقف إسلاموية – مثل موقفه بشأن إقامة حكم الشريعة "المعاد تجديدها" – لم يسبق له أن برر ذلك عبر نداءات لسلطة أخلاقية إسلامية عالمية على منوال ما تميز به عدد من المفكرين الذين يقفون على رأس الاتجاهات المتباينة داخل الخطاب الإسلاموي المصري خلال السبعينيات والثمانينيات، مثل سيد قطب الذي يوصف بالتشدد، أو محمد الغزالي ويوسف القرضاوي، المعتدلين نسبيًّا. استحضر البشري، دفاعًا عن دعمه للقضايا السياسية الإسلاموية، نفس السلطة التي دافع بها عن السياسات الاشتراكية



للميثاق القومي وهي الخبرة التاريخية للشعب المصري الذي يشكل الطابع الجماعي لديه المعيار النهائي للأصالة. ظلت أهدافه النهائية في أوائل الثمانينيات، بالمثل، هي نفسها الخاصة بما قرره مشروع عبد الناصر القومي أي: الوحدة، والاستقلال، ونهضة مصر، والتي يبدو أنه كان يفكر أن من شأنها أن تقود بقية العالم العربي في الطريق نفسه.

واحدة من أهم الإشارات التي يمكن أن تدل على أن مواقف البشري الجديدة تمثل في الواقع تطورات أكثر منها انقطاعًا في فكره القومي، هي درجة الاتساق التي أعلن بها عن هذه المواقف كمحاولات للنهوض بعد هزيمة عام ١٩٦٧م عبر تنقيح – وليس التخلي عن– مشروع مرحلة ما بعد الاستعمار الذي عانى من النكسة. على الرغم من أن العديد من المفكرين ضمن التقاليد القومية الإسلامية في حركة الإخوان المسلمين، وعلى الأخص الدكتور يوسف القرضاوي، كانوا قد صاغوا استجابات لهزيمة عام ١٩٦٧م تشبه تلك التي قدمها البشري في اشتراكها في اعتبار الشريعة مكونًا رئيسيًّا في البرنامج المجتمعي الجديد، فإن هذا التشابه يخفي التباين الكبير بين تصورات هذين المفكرين بشأن عام ١٩٦٧م والقومية العربية. من جهة أولى أعلن الشيخ يوسف القرضاوي أن عام ١٩٦٧م هو – في الوقت نفسه – دليل لا يمكن إنكاره على عبثية أي نموذج من الدولة للوحدة العربية وعلى الحاجة إلى استبدال نظام الدولة العربية بنية إسلامية للجماعة السياسية.(٣٩) وصف البشري، من ناحية أخرى، هزيمة يونية باعتبارها "تراجعًا في طريق النصر النهائي" للقوى العربية التي استخدمت فيه، مبديًا إيمانه بالقضية القومية.(٤٠) حين النظر إلى الوراء في خلال العقد الذي كان يفصله عن عام ١٩٦٧م، يؤطر البشري حرب الستة أيام بوصفها نعمة مقنعة؛ حيث كتب أنها: "جعلتنا نلتمس أسباب الهزيمة، ونسعى في سبيل محوها... ومواجهة كل ما كان قد أصبح راكدًا في فكرنا السياسي؛ بحيث استقر فوقه ما كان خاطئًا".(٤١) هذه الكلمات، التي افتتح بها البشري اثنتين من أهم دراساته الانتقالية، ليست كلمات رجل ينوي التخلي عن إنجازات حياته في التقاليد القومية لينتقل نحو "هجرة" فكرية باتجاه البديل الإسلاموي، بل هي أكثر من ذلك محاولة لإحياء هذه التقاليد عبر نقد بَنَّاءٍ لها والكشف عن مصادر قواها الخفية.



٣- إعادة اكتشاف الحضارة

هذا الشكل الحضاري الجديد الذي ولدت ضمنه القومية العربية من جديد كمشروع يركز على الاستقلال الثقافي والفكري من خلال كتابات طارق البشري، وكثير من المفكرين الآخرين في جيله في أواخر السبعينيات، كان يعكس أنماطًا جديدة من النفوذ الأجنبي والهيمنة التي كانت تنبثق وتعيد تشكيل المجتمع المصري في آن واحد. وبالنظر إلى التكتيكات الإمبريالية الجديدة، أشارت كتابات البشري الانتقالية إلى أن المظهر المزعج بشكل خاص للتحدي الجديد للعدو هو الطريقة التي يبدو أنه ينبثق بها من داخل الأراضي العربية، والمجتمع، والفرد ذاته في مقابل تلك القادمة من الخارج. في حين أن دولة إسرائيل والهدف الأمريكي في السيطرة على النفط العربي يمكنها أن تكون التمظهرات الأكثر وضوحًا لاستراتيجية الداخل – الخارج التي تستهدف الهيمنة وإضعاف الدول العربية،[٤٢] اعتبر البشري أن الرغبة في الهجرة لدى الفنانين والمفكرين العرب نحو الدول الغربية و"الأمل في الهجرة الذي يحذو مَن تبقى منهم" هي واحدة من التمظهرات الأكثر مدعاة للقلق.[٤٣] إنه يقرأ هذا كإشارة لا يمكن إنكارها على أن الاحتلال الأجنبي للعقل العربي هو اليوم أقوى من أي وقت مضى، وأن جيله بالتالي قد فشل في مهمته لتحرير الفرد العربي وتكوين هوية مستقلة لديه.[٤٤] فالرحلة نحو الغرب لدى هذا الجيل الجديد هي مجرد عارض من أهم العوارض التي حددها البشري خلال سنوات السبعينيات فيما شخَّصه بأنه يشكل حالة من تبعية العالم العربي الثقافية والفكرية نحو الغرب. إن اكتشاف البشري لهذه الحالة وعواقبها الوخيمة التي تهدد بتقسيم الجماعة المصرية وإضعاف هويتها، دفعت به ليستخلص أن جبهة المعركة في المرحلة الحالية من الكفاح لأجل تحقيق الاستقلال الوطني يجب أن تكون في ميادين الفكر والثقافة، الميادين التي رأى أن المشروع الناصري أهملها عندما ركز على الاستقلال الاقتصادي والسياسي.

عَجْز الناصرية الذي ظهر في هزيمة ١٩٦٧م، من وجهة نظر البشري في أواخر السبعينيات، كان مرتبطًا بشكل مباشر بالسهولة التي تفكك بها النسيج الاجتماعي



المصري تحت وطأة الضغوط الاستعمارية الجديدة خلال العشر سنوات التي تلت الهزيمة. لقد قرأ البشري هاتين الظاهرتين كنتاج لضعف وعدم استقرار الهوية الوطنية العربية. خسرت مصر حرب يونية، وفقًا للبشري؛ لأن شعبها دخل القتال بدون "امتلاك للذات" الذي يصفه البشري بأنه "أعتى الأسلحة" ومتاح فقط "لجماعة متوحدة" حققت "تميزها عن الآخر".[٤٥] بالإضافة إلى هروب الجيل المصري اللاحق من المثقفين إلى الغرب. أثبتت الانقسامات الاجتماعية والأيديولوجية الواضحة التي شهدها المجتمع المصري في مرحلة ما بعد الانفتاح، لدى البشري بأن الوحدة المصرية والتميز الذاتي قد ذَوَتَا في مواجهة الإمبريالية الغربية الجديدة. برنامج السادات ذو الشقين لتأسيس "رأسمالية إسلامية" خلقت في الواقع مُجتَمَعَيْن على طرفي نقيض يتواجدان جنبًا إلى جنب: الأول يقوده الأثرياء الجدد المتأمركون ممن كانت تتوجه إليهم سياسات الانفتاح الاقتصادي والثقافي للرئيس السادات، والآخر يموله إسلام البترودولار السعودي ويقوده جيل من الإسلاميين الراديكاليين الذين أطلقهم السادات من السجون. كتب البشري في رثاء حالة الثقافة الوطنية في عام ١٩٧٩م قائلاً: "يبدو الأمر وكأن الاثنين (أي وجهي المجتمع) يعيشان في كوكبين مختلفين، كما لو أنهما ليسا على أرض واحدة، في مجتمع واحد، وكشعب واحد" [٤٦].

يعود البشري، كواحد من الاشتراكيين العلميين النابغين، إلى التاريخ؛ ليبحث عن تفسير للأزمة الكبرى للهوية التي حددها بوصفها السبب الأول لهزيمة ١٩٦٧م، ولتفكك الجماعة المصرية خلال سنوات السبعينيات في آن واحد. عبر قراءة مقارنة للحركات القومية التي سادت في بداية القرن العشرين، وفي مصر الناصرية، ومجتمع ما بعد الانفتاح، اكتشف البشري أن المجتمع المصري والفرد المصري قد أُبْتُلِيَا بحالة من "الازدواجية" و"الانفصام" لما يقرب من قرن من الزمن.[٤٧] السبب في هذه الحالة، كما يشرح البشري، هو "الصراع العقائدي" بين الوافد، ذي الطابع الغربي بشكل خاص، وبين الأفكار الموروثة، واللذين ساهما معًا في صياغة نظم القيم، والمؤسسات والبِنَى الاجتماعية للحياة العصرية في مصر والعالم العربي بِرُمَّتِه. بالنسبة للبشري "الجديد" فإن



هذا الزوج من المصطلحات (الوافد – الموروث) أصبح طريقة عمل لمنهج جديد في التحليل التاريخي، والذي يقيس خصوصية حركة تاريخية معينة، ظاهرة أو مشروعًا ما عبر تحديد ما إذا كانت أسسه الفكرية وقيمه مستمدة من الوافد أم من الموروث.(٤٨)

فيما يعتبر البشري أن "اكتشافه" لجدلية الصراع بين الوافد – الموروث بوصفها علامة فارقة في مسيرته الفكرية والتي اضطرته إلى مراجعة جدلية لفهمه للتاريخ المصري الحديث، من المهم أن نشير إلى أن نظريته الجديدة هي تطور مباشر، وليس انقطاعًا عن فكره الماركسي. إنه على وجه التحديد، يبني ويوسع من رؤيته التي ناقشناها آنفًا بشأن الوعي الجماهيري الذي يجسد التراث ويقف في صراع دائم في مواجهة الوافد والقوى الرجعية الإمبريالية والرأسمالية باتجاه تحرير الأمة المصرية وتحقيق مصيرها الفريد. ما تغير بين سنوات الستينيات وأواخر السبعينيات، بالمقابل، كان فهم البشري لطبيعة هذا الوعي الجماعي، الذي أصبح يرى أنه أكثر ارتباطًا بالنصوص الإسلامية والتقاليد مما كان يعتقد. ومما لا شك فيه أن سبب هذا التحول في المنظار هو أنه عاصر ما سُمِّيَ بالصحوة الإسلامية في سنوات السبعينيات، حين اجتاحت موجة قوية من الإسلام السياسي الأجيال الشابة في مصر من الناشطين والمفكرين، ثم امتدت بعد ذلك من حرم الجامعات نحو المجتمع المصري بِرُمَّتِه. وقد رأى البشري، عبر مراقبته لهذه الحركة الجماهيرية الجديدة، التراث الذي تعكسه الجماهير وهو يتجلى في مظهر إسلامي، وبالتالي يعيد تشكيل وصياغة المشروع الوطني؛ ليتمكن من أن يعكس أصالته ويوجهه.

تصور البشري الجديد للتراث بوصفه إسلامي الطابع كان واضحًا في التأريخ التقريبي لصراع الوافد – الموروث في مصر الذي قدمه أمام نظرائه في مؤتمر الوحدة العربي السنوي في بيروت الذي انتظم حول موضوع "القومية العربية والإسلام". في هذا المؤتمر أوضح البشري أن هذا الصراع كان في الأصل جدلية خلاَّقة كان فيها الفكر الموروث يملك اليد الطولى، لكنها أصبحت اليوم جدلية معادية وخارجة عن نطاق السيطرة العربية بعد أن تم تهميش نماذج التفكير الإسلامي لصالح العلوم الغربية العلمانية. قدم البشري هذا التحول بوصفه "قفزة نحو الضفة الأخرى"، وموضعه تاريخيًّا في أوائل القرن العشرين، حين تفوق



تأثير "أبناء المؤسسات الحديثة" على المحاولة التي قام بها "الإصلاحيون الإسلاميون" – أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده – لاعتماد الحداثة عبر وسائل إسلامية الطابع، يقع الاجتهاد(٤٩) على قمتها. بالنظر إلى العواقب الوخيمة لهذه "القفزة"، لاحظ البشري أن: "هذا الانتقال من الموروث نحو الوافد قد قسم مجتمعاتنا، كما أضعف روح الانتماء بيننا وقوة التماسك لدينا. لقد أصبحنا تابعين لحضارة أخرى، لاهثين نجري لمواكبتها؛ آخرون هم من يحددون لنا أهدافنا، وسلوكياتنا، ويفكرون لأجلنا. ما نسميه تطورًا هو في الواقع مجرد تحول وتغيير (لنصبح مثل حضارة أخرى)، وليس نموًّا. كيف يمكننا أن ندعو إلى الاستقلال في حين أننا لا نستطيع أن نميز ذواتنا (عن الآخرين)؟ كيف يمكننا أن ندعو للوحدة بينما نشكو من انفصام؟ كيف يمكننا الدعوة إلى النهضة والفعل البَنَّاء بينما نحن نلهث وراء شيء آخر؟ (٥٠)

بالإضافة إلى الحجج التي يقدمها البشري لتبرير موقفه الجديد الداعي إلى إقامة المشروع الوطني على أشكال موروثة من الفكر (وأهمها كما سنناقشه لاحقًا هو الشريعة)، يوضح هذا الاقتباس التأطير الجديد الذي أقامه البشري للكفاح من أجل الاستقلال بوصفه صراعًا بين الحضارات. مستبقًا بأكثر من عقد من الزمن، قبل أن يعيد كتاب صراع الحضارات Clash of Civilizations لصمويل هنتجتون Samuel Huntington إدراج "الحضارة" كوحدة تحليل هامة في النقاشات الغربية حول السياسة الخارجية، يدل ظهور هذا المصطلح في أعمال البشري على مساهمته في خطاب عربي شامل يعود تاريخه إلى زمن المفكرين النهضويين الأوائل في القرن التاسع عشر.

من المرجح أن فكر الفيلسوف الجزائري "مالك بن نبي" كان نموذجًا وتأثيرًا أوليًّا باتجاه إعادة إدراج المفهوم الرائج للحضارة في الخطاب القومي في مصر بشكل عام وفكر البشري بشكل خاص. على الرغم من أن "ابن نبي" كان قوميًّا فإن الحضارة شكَّلَت وحدة التحليل الأساسية في فلسفته، وهي السمة التي كانت تكشف تأثره بأعمال الإسلاميين السلفيين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، لا سيما جمال الدين الأفغاني وتلميذه المصري محمد عبده.(٥١) بالنسبة لابن نبي كما بالنسبة للبشري



"الجديد" كانت قضية الاستقلال الثقافي والفكري ذات أهمية قصوى في الصراع الحضاري بين المجتمعات المسلمة وبين الغرب. (٥٢) بيد أنه من المهم أن نلاحظ هنا أنه في حين يظهر تأطير البشري الحضاري لهذا الصراع كتطور جديد في أفكاره، فإن مفهومه الميتافيزيقي للاستقلال الذي تتعاضد فيه مجالات الحياة الوطنية المادية (الاقتصادية والسياسية) مع المجالات غير المادية (الثقافية والأيديولوجية والأخلاقية والفكرية)، لم يكن جديدًا بأي حال. بدلاً من ذلك، وكما وضحه المحور الأول من هذه الدراسة، فإن مفهومه للاستقلال كان وجوديًّا في مجمله منذ عام ١٩٥٦م. لغة التراث والهوية التي أحيا بها البشري ومعاصروه مشروع الاستقلال الوطني في شكل متأسلم كانت دائمًا حاضرة – حتى ولو لم تكن مركزية – في كتاباتهم منذ سنوات الستينيات ولدى الناصرية في مجملها. في الواقع، كل خطابات عبد الناصر كانت تستحضر تقريبًا كل مظاهر الاستقلال التي استفاد منها البشري لاحقًا في إعادة صياغته للاستقلال بوصفه حضاريًّا.

٤– من الميثاق إلى الشريعة

كما أوضحته بجلاء المشاركات والنقاشات والملاحظات الرسمية التي قدمت في مؤتمر "القومية العربية والإسلام" عام ١٩٨٠م، فإن تحوُّل البشري نحو مفهوم حضاري للمشروع القومي في نهاية سنين السبعينيات، لم يكن فريدًا بل على العكس انبثق داخل حركة كبيرة ضمن الفكر القومي العربي.(٥٣) يشير "سعد الدين إبراهيم" عالم الاجتماع المصري الشهير الذي يذكر هذا الاتجاه في ملاحظاته الختامية، أن النقطة الأكثر إجماعًا التي ظهرت من المساهمات والنقاشات، كانت إصرار المشاركين المشترك على "برنامج حضاري للوحدة" والتي يجب أن تكون "مناضلة" في طريقها نحو الاستقلال، والتقدم والتحرير. "مسألة فيما إذا كان ينبغي [على هذا برنامج] أن يرتكز على الإسلام أم على القومية أم على الاثنين معًا" – يشدد إبراهيم – شكلت محل الخلاف.(٥٤) بالرغم من أن البشري(٥٥) كان قد اعتبر نفسه داخل المعسكر الثالث، فمن المحتمل أن غالبية المشاركين في المؤتمر وصفوه باعتباره من



أنصار الحل الإسلامي وهاربًا من القومية العربية بسبب إنكاره للعلمانية ودعمه لإقامة الشريعة. لرد هذا الاتهام، من المرجح أن يكون البشري قد لاحظ أن تحوله الإسلاموي في هاتين القضيتين وُلِد في خلال محاولته إنقاذ ليس فقط هدف الاستقلال الوطني الذي يكمن في قلب القومية العربية، بل من الممكن جدًّا لإنقاذ هوية عربية متميزة؛ حيث رأى أنها كانت على حافة الاندثار في مصر. خاتمته القوية في الورقة التي قدمها للمؤتمر تؤكد هذه النقطة؛ حيث يقول فيها: "قادمًا من القاهرة في هذه الأيام العصيبة، لا شيء غير الإسلام حفظ عروبة المصري أو بكلمات أخرى، لا غنى عن الإسلام ليحافظ المصري على عروبته." بهذا الإقرار، يعلن البشري أن بناء هوية مصرية وعربية مستقلة – وهي المهمة المركزية لمشروع الاستقلال الوطني لما بعد الاستعمار الذي حمله هو وجيله منذ العام ١٩٥٦م – مستحيل من دون الإسلام. هذه الخاتمة تتضمن الانقطاع الوحيد الذي حصل بين فكره الماركسي وفكره الإسلامي الجديد، وكما سيناقشه المحور الأخير من هذه الدراسة، يخبرنا هذا الانقطاع عن الموقف الجدلي الذي اتخذه البشري بعد ثورة ٢٠١١م حين لم يستطع حمل نفسه على الدعوة إلى الإلغاء الفوري لدستور عام ١٩٧١م، ليصطف بدلاً من ذلك لصالح تعديله، وبالتالي لصالح الحفاظ على السلطة التي تمنحها المادة الثانية من هذه الوثيقة للإسلام.

في عام ١٩٨٠م أيضًا، اعترف نظراء البشري من القوميين في مؤتمر بيروت بأهمية الأولوية الجديدة التي كان يوليها البشري للإسلام وطلبوا منه أن يوضح العواقب المترتبة على ذلك. في خلال فترة المناقشة التي تلت محاضرته، جادل البشري بأن الموت الوشيك للمشروع القومي في مصر يمكن تجنبه فقط إذا تم إدراج الإسلام ضمنه ونفي الصبغة العلمانية الحالية عنه. وأضاف: "إن نفي العلمانية، في تقديري، يعني اعتماد الشريعة".[٥٦] ثم توسع البشري في شرح كيف أن هاتين الخطوتين ستؤديان إلى إنجاز الأهداف النهائية للقومية العربية لأجل توحيد وتحرير وتمكين الشعب العربي للوصول إلى إحداث نهضة أصيلة. ولأن العلمانية هي استيراد أيديولوجي وافد – وفقًا للبشري – فإن روح الموروث المتجسد في الجماهير التي تدعم الاتجاه الإسلامي سترفض النخبة



القومية العربية طالما بقيت على طبيعتها العلمانية. جادل البشري بالتالي بأنه إذا ألقى القوميون العلمانية من مشروعهم، فإنهم سيوحدون اثنين من أكثر الاتجاهات قوة وإبداعًا واللذين يعمِّقان الهوة بين العرب بعضهم في مواجهة بعض حاليًّا، وهما: القومية العربية والإسلام السياسي. بالإضافة إلى سد هذه الهوة الأيديولوجية العميقة في المجتمع، يؤكد البشري أن "نفي العلمانية" كموقف فلسفي، وأخلاقي ومعرفي صحيح سيتطلب إعادة هيكلة هرم المعرفة العربية – حيث تعتلي قمته الآن النماذج العلمانية الوافدة – بما يتوافق مع البنى الموروثة وعلى رأسها الشريعة.

يقيم البشري حججه بشأن الشريعة على فرضية أن تأصيل النظرية السياسية والاجتماعية والقانونية فِي الشريعة ستولد شرارة تجديد للفكر العربي. يقدم البشري الجديد، وعلى خُطَى محمد عبده، تفسيرًا خلاقًا للشريعة – أو للاجتهاد – بوصفها عملية لإحداث نهضة أصيلة تتم عبر التفاوض على التقاء الحضارة الإسلامية مع الحداثة الغربية. في واحد من المقالات الأولى التي كتبها البشري في دعم الشريعة، يصف الاجتهاد باعتباره نمطًا من "الأصالة المتجددة"؛ لأنه يتوسط الحوار بين "الأصالة والتجدد، وصولاً إلى التجديد الذي يوجه الأصالة ويعلوها".(٥٧) كما يبدو واضحًا في إصراره المتكرر على أن "المرونة هي سمة أصيلة في الفقه(٥٨) الإسلامي"، وأن الشريعة التي يُعاد تأويلها قادرة تمامًا على إقامة نظام للتشريع يضمن "مساواة كاملة ومشاركة متساوية للمواطنين من مختلف الديانات"،(٥٩) يعتبر البشري أن الشريعة هي أساس قانوني صالح للدولة المدنية العربية. علاوة على ذلك، يعكس وصف البشري للشريعة باعتبارها هيكلاً تشريعيًّا حيًّا؛ بحيث جعلته الممارسة القانونية المرنة للفقه فعالاً في كل زمان ومكان، وصفه للميثاق قبل عشر سنوات من ذلك باعتباره أيضًا نصًّا أصيلاً متجددًا يدعو إلى إعادة تفسير متجددة تواكب الظروف التاريخية المستجدة للمصريين. تمامًا كما أن كتاباته الاشتراكية حددت الميثاق بوصفه النص التأسيسي للمشروع الاشتراكي اللاحق لبناء الأمة المصرية المستقلة، فإن عمله اللاحق بالمثل قدَّم الشريعة بوصفها خطة للمشروع نفسه في إطاره الحضاري الجديد. ينبغي أن نذكر أن



المنطق نفسه يخبرنا بشأن حجج البشري المتوالية حول لماذا يتمتع كلٌّ من هذين النصين بالسلطة؟ كلٌّ منهما يعبر عن ويعكس خصوصية الجماعة المصرية (أي التراث)، وبالتالي كُلٌّ منهما يمثل وسيطًا أصيلاً لتحقيق استقلالها الحقيقي كشعب فريد وسيد.

إذا حققت حجج البشري المناصرة للشريعة وزنها النظري فقط في مؤتمر بيروت، فسيكون لها نتائج على الأرض في بلده مصر، للبشري شخصيًّا كما للأمة ككل. فيما يخص الثانية، عَكَسَ دعم البشري للشريعة موقفًا رسميًّا للحكومة المصرية، التي قامت بتعديل المادة الثانية من الدستور المصري لإعادة تحديد الدور الرسمي للشريعة في الجهاز القانوني للدولة بوصفها "المصدر الرئيسي للتشريع" بدلاً من مصدر رئيسي فقط وذلك لثمانية أشهر فقط قبل ظهور البشري في مؤتمر بيروت. فيما يخص حياة البشري باعتباره شخصية عامة، فإن نظريته الفريدة بشأن الشريعة ربما شكلت الخطوة الأكثر أهمية في مسيرته؛ لأنها كانت تعني بشكل مزدوج خروجه من اليسار العلماني، وأيضًا، كما ذكرنا سابقًا، وضعته في موقع فريد من الاستقلالية بين التيارات القومية والإسلامية مما دفع في النهاية باتجاه تعيينه في ٢٠١١م من قِبَل المجلس العسكري الأعلى.[٦٠] وبتقديم البشري لحججه بشأن الشريعة بشكل حجج لأجل الاستقلال الوطني، أصبح محلَّ اهتمام واحترام لدى الأوساط الإسلامية والقومية على حدٍّ سواء، وإن كان ذلك لا يزال محدودًا. بالرغم من أن النمط العلماني والتاريخي لخطاب البشري يموقع الشريعة خارج إطار ذلك الموقع الذي يظهر في دعوة الإخوان المسلمين، فإنه يؤيد مع ذلك مسألة الدعوة إلى أسلمة القانون المصري مما يمنح الكاتب بالتالي مصداقية جديدة في أعين الإخوان.[٦١] لم يكن الوصول إلى هذا بالأمر الهَيِّن بالنسبة لناصري سابق ذي نزعة ماركسية.

٥- معضلة الشريعة

في أوائل الثمانينيات، خضعت شخصية البشري العامة لتطور إسلامي ضاعف من حجم تحوله الفكري. مثلما بينته هذه الدراسة، فإن القاعدتين الرئيسيتين في فكره الإسلامي الجديد، اللتين رأينا أنهما تتمثلان في جدلية الوافد – الموروث والتعريف



الحضاري للاستقلال، لهما أسسهما، على التوالي، في قراءته الماركسية للتراث بوصفه وعي الجماهير وفي فكرته الناصرية عن الاستقلال الوطني. علاوة على ذلك، فإن التغيير الأساسي في فكر البشري الذي رفع الإسلام، ومعه الشريعة، إلى مصف الإطار الرسمي للمشروع الوطني، كان مما ساهم في إعادة توجيه نفس المهمة التي ناضل من أجلها منذ عام ١٩٥٦م والمتمثلة في بناء هوية مستقلة تقوم على التراث. لكن عمله لتأسيس سلطة الإسلام وفق هذه الإمكانية أصبح في الثمانينيات والتسعينيات مشروعه الخاص القائم بذاته؛ حيث سعى من خلاله إلى إعادة تنظيم ميراثه الفكري؛ بحيث يتواصل مع التقليد الذي تركه الشيخ محمد عبده، ذلك الذي ساهم مشروعه الإسلامي التحديثي كمصدر إلهام ونموذج للخطاب الإسلامي الوسطي الذي ظهر فيه البشري كصوت رائد بعد فترة قصيرة من تحوله. في خلال هذه الفترة، أصبح لدى الإسلام كما الشريعة، في فكر البشري، سلطة خاصة بما أنه أصبح طيف التراث الذي انبعث من جسد الوعي الجماهيري الذي يشكل الهيكل التاريخي لهذا التراث. في عام ١٩٩٤م – على سبيل المثال – أكد البشري على السلطة المستقلة للإسلام بوصفها الحكم الأعلى للثقافة الوطنية من خلال قيادة مجمع الفتوى والتشريع في إصدار حكم مثير للجدل؛ حيث منح مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر الشريف السلطة سلطة فرض الرقابة على الأفلام والموسيقى والأشرطة السمعية دون العودة إلى وزارة الثقافة.[٦٢]

وبانتهاء الألفية الثانية وبدء العقد الثالث من حكم الرئيس السابق حسني مبارك، تغير تركيز البشري من التأكيد على سلطة الإسلام والشريعة باتجاه ما رآه هو والمجتمع المصري بِرُمَّته كقضية أكثر إلحاحًا لنفي سلطة النظام القائم بهدف تفكيكه. في خطاب البشري الذي يتكون من مجموع مشاركاته الهامة في الجهود الداعية إلى العصيان المدني الشامل ورفض أي شكل من أشكال الإصلاح، لا سيما الإصلاح الدستوري، فإن تعريفه الماركسي للتراث سَجَّل عودة لافتة من خلال تأكيده على السلطة المطلقة للشعب المصري في حكم نفسه. وفي كتابه الجريء المنشور عام ٢٠٠٦م، "مصر بين العصيان والتفكك"، دعا إلى العصيان على قاعدة أن نظام مبارك أصبح قمعيًّا ومنفصلاً



عن شعبه؛ بحيث أوشك في مرحلة أن يتحول إلى قوة إمبريالية تحتل مصر، أو بكلمات البشري "دولة بدون وطن". وهو بذلك يصور النظام كتجسيد للوافد لأنه كان يفتقر إلى القدرة على توجيه أو تمثيل إرادة الموروث لدى الشعب ويعمل على قمعه حين يحكم مواطنيه وفق قاعدة (فَرِّق تَسُد)، هؤلاء الذين أصبحوا الآن، كما يقول البشري، "يعيشون في غربة داخل وطنهم".(٦٤) مفهوم الموروث الذي يكمن خلف هذا النقاش هو إرادة الشعب؛ حيث يقتبس البشري حقه في السيادة الشعبية من عدد كبير من المفكرين، أمثال غاندي ومكيافيللي وهتلر، الذين أعلنوا جميعًا أن الشعب يملك اليد الطولى في العلاقة بين الحاكم والمحكوم.(٦٥) في الوقت نفسه، يظل موروث البشري الآخر "الإسلام" هامشيًّا في هذا الجهد. فبينما يقتبس البشري من القرآن الكريم؛ لتأكيد وتقديم الشحنة العاطفية لدعوته من أجل الوحدة والمثابرة لمواجهة الظلم،(٦٦) لا يستحضر الإسلام أو الشريعة كسلطة كان على نظام مبارك أن يخضع لها. يتبنى البشري، بدلاً من ذلك، خطابًا ما بعد استعماري للاستقلال؛ حيث يحتكر الشعب دور السلطة الأصيلة، الرئيسية والشرعية في المشروع الوطني.

بعد خمس سنوات، استجاب الشعب المصري لنداء العصيان المدني عبر حركة كانت تعكس القيم والشكل الذي دعا إليه البشري في كتاب "مصر بين العصيان والتفكك". الثورة التي تميزت بروح ديمقراطية بنفس تميزها بثقافة سياسية أكثر منها دينية، لم تكن استجابة لغير سلطة الشعب. ولم يكن بإمكان طرف أن ينسبها لنفسه، ولا حتى الإسلاميين بشكل خاص.(٦٧) في الواقع، تعاضد الدور البسيط نسبيًّا الذي لعبه الإخوان مع الوجود القوي لأصوات يسارية راديكالية في صبغ الثورة بصبغة يسارية، على الأرجح أنها أثارت لدى البشري القلق من اختطاف محتمل للثورة من قبل الوافد؛ حيث بدا أن تصرفاته خلال الشهر الذي تلا الثورة كانت مُوَجَّهَة لتفادي ذلك. يبدو هذا واضحًا، على سبيل المثال، في التعديل المقترح للمادة ٧٥ التي تحظر على كل المصريين الذين لهم أي شكل من الروابط مع الوافد – سواء كانت جنسية ثانية أو زوجة أجنبية – تولي الرئاسة. مقياس المحافظة في مقاومة الوافد الذي اتخذه البشري والذي كان أكثر ما أثار الجدل هو موافقته على تعديل بدل الدعوة إلى الإلغاء الفوري لدستور عام ١٩٧١م.



في الحقيقة، كان يبدو أن منطق المعارضة الشديدة التي أبداها البشري لمسألة الإصلاح الدستوري قبل الثورة، عندما وصفه كطريقة لإحداث تغيير سطحي، سيرسخ نظامًا يشكو من الخلل في سلطته وأنماط حكمه متجسدة في الدستور، فهذا المنطق سيدفع به بشكل طبيعي إلى تبني موقف بعد الثورة مماثل لموقف "علاء الأسواني" الذي رفض عملية تعديل من حيث المبدأ بوصفها أشبه "بعملية تجميل في جسم ميت".[٦٨] لكن، وكما تدفع بنا هذه الدراسة حول قصة "التهجين" الذي اجتازه فكر البشري إلى توقعه، فإن هناك رهانًا آخر كان يشغل البشري في مسألة إلغاء أو الحفاظ على الدستور بما كان من شأنه أن يدفع به نحو الخيار الثاني، وهو السلطة التي تمنحها المادة الثانية من الدستور للشريعة.

بعد أن بدأنا بدعوة البشري الشاب للمساهمة في المسعى ما بعد الاستعماري لصياغة هوية مستقلة لأجل وطن مستقل، تتبعنا محاولة جيله لبلوغ هذه الأهداف الطموحة كناصريين أولاً ثم كإسلاميين جُدُد ثانيًا. وكما رأينا، انتقلت الافتراضات والمفاهيم – وأهمها الاستحضار التاريخي المادي للتراث – من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية؛ حيث تم بالتالي تهجينها بالقيم والبنى النظرية الجديدة، لاسيما الإسلام والشريعة. بينما نجح البشري بشكل تام في التوفيق بين هذين الإنشاءين الفكريين في خلال الثلاثة عقود الأخيرة، أنتجت عملية التهجين الفكرية، بشكل حتمي، نقطة توتر حول مسألة كيف ينبغي أن توزع السلطة بين حاملي التراث الأصيلين. أي الجماعة المصرية والشريعة؟ أهمية الاعتراف بهذا التوتر في فكر البشري، ومثله مسألة التحول الفكري الذي تتبعته هذه الدراسة، ليست لتحليل أو تصنيف أو انتقاد طارق البشري كشخص، بل، بدلاً من ذلك، هو بهدف فهم القُوَى الثقافية الواسعة والمشكلات التي رأيناها تعتمل من خلاله وتُشكل مسيرته الفكرية. والواقع أن التوتر السالف الذكر في أفكار البشري يعكس بشكل ضئيل جدًّا توترًا أكبر داخل المجتمع المصري بِرُمَّتِه حول مسألة السلطة التي قد يحظى بها الإسلام والشريعة في الحكومة الديمقراطية لمرحلة ما بعد الثورة. إنَّ تحركات البشري ونتائج الاستفتاء الدستوري تفترض أنه لا البشري ولا



غالبية المصريين على استعداد لإنكار مكانة الشريعة بوصفها سلطة في النظام الجديد، يتبقى بعدُ أن نرى كيف سيتم إعادة التفاوض بشأن هذه السلطة عندما تتحول الثورة إلى نظام جديد للحكم.



الهوامش

١- ‹‹ العاشرة مساءً منى الشاذلي المستشار طارق البشري: الدقيقتان ٤٧ و٤٨››، **يوتيوب**، http://www.youtube.com/watch?v=nQvL6ENgrko&feature=related

٢- تحول البشري انتقالاً من شكل ماركسي من القومية الراديكالية نحو الإسلام يقابله – على سبيل المثال – ماويو فتح في لبنان الذين تحولوا نحو الإسلام السياسي في أوائل الثمانينيات وشكّلوا كتائب الجهاد الإسلامي. انظر:
Manfred Sing. “Brothers in Arms: How Palestinian Maoists Turned Jihadists”, **Die Welt des Islams** 51 (2011): 1-44.

٣- بعد أن مثل البشري على مدى عشر سنوات تقريبًا مصدر إلهام وتوجيه لمجموعة من الأعضاء الذين انشقوا عن حركة الإخوان المسلمين وأسسوا حركة سياسية باسم ‹‹الوسط›› عام ١٩٩٦م، سيلعب دورًا أكثر وضوحًا في الحركة المصرية من أجل التغيير المعروفة اختصارًا باسم ‹‹كفاية››. في عام ٢٠٠٥م، وضعت الحركة اسمه كبديل ‹‹إجماع وطني›› لمبارك في رئاسة مصر.

٤- طارق البشري، مقابلة خاصة، القاهرة، ٢٥ أغسطس ٢٠٠٩.

٥- خاتمة كتاب فانون "المعذبون في الأرض" الذي نُشِر لأول مرة عام ١٩٦١م كانت تتمحور حول هذه الدعوة.

٦- طارق البشري، « التكوين»، **في حياة المفكرين والأدباء والفنانين بأقلامهم**، الهلال ٥٦٦ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٨): ٤٨.

٧- المصدر السابق: ٤٩.

٨- أشار إبراهيم البيومي غانم في سيرته الذاتية القصيرة عن البشري إلى أن فكرة وجود "طبعتين" من البشري – واحدة "قديمة" (قبل ١٩٦٧م) والثانية "جديدة" – قد أصبحت مجازًا. انظر: «معالم في سيرة طارق البشري»، **في طارق البشري القاضي المفكر** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩): ٨٨.



٩- هذه الكلمات كتبها صلاح عيسى عام ١٩٧٢م، كجزء من عرضه المليء بالمديح لأهم عمل كان قد نشر للبشري، "الحركة السياسية في مصر". بالرغم من أن هذا الكتاب نشر في ١٩٧٢م فإن معظم المقالات التي يحويها نشرت في الستينيات في صحف يسارية كان البشري قد كتب فيها (الطليعة، الكاتب وروز اليوسف. صلاح عيسى، عرض لكتاب الحركة السياسية، الطليعة (نوفمبر ١٩٧٢): ١٢٢.

١٠- أسفر هذا البحث في نهاية المطاف عن كتاب "الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥-١٩٥٢م"، الذي أصبح عملاً كلاسيكيًا في التاريخ المصري وصنع من البشري مرجعًا مهمًا في مصر ما بعد الحرب. المقالات التي تم جمعها معًا ونشرت في نهاية المطاف في هذا الكتاب عام ١٩٧٢م، كانت قد نشرت منفصلة خلال سنوات الستينيات في مجلة "الطليعة" فضلاً عن دوريات يسارية أخرى.

١١- محمد أنيس، «التاريخ في خدمة التحرر الاشتراكي»، **الأهرام** (٧ يوليو١٩٦٣): ١١.

١٢- استخدم "فريدريك إنجلز" Friedrich Engels هذا المصطلح لتأطير النظرية الاجتماعية لكارل ماركس Karl Marx، تم تعريف الاشتراكية العلمية في مواجهة الاشتراكية الطوباوية في أوائل القرن التاسع عشر، أمثال سان سيمون Saint Simon في العمل الذي أنجزه "إنجلز" سنة ١٨٨٠م "الاشتراكية: الطوباوية والعلمية". نشأت الاشتراكية العلمية بوصفها تقليدًا فكريًا مصريًا في منتصف الخمسينيات عندما أنجز جيل جديد من الشيوعيين تحولاً كبيرًا في الفكر الماركسي المصري ميزهم عن أسلافهم المباشرين. كتب "يوف دي كابوا" Yoav Di-Capua في وصف ماهية هذا التحول: "بينما كان الماركسيون خلال سني الأربعينيات يعتبرون قضيتهم بوصفها فقط قضية، أصبحوا في الخمسينيات يعتبرون أنها علمية وبالتالي حتمية". وفرت دراسة التاريخ وسيلة لاكتشاف والتدليل على حتمية تقدم الأمة نحو هذه القضية، التي لم تكن أقل من بلوغ الأمة لأعلى مراحل الاشتراكية، ومعها، الاستقلال المطلق. في العمل التاريخي لكل من "إبراهيم أمير" و"فوزي جريس" و"شهدي عطية الصافي" - وهم ثلاثة من أهم المفكرين المعروفين في الحركة الشيوعية في ذلك الوقت - بدا الماضي المصري وقد تحكمت به القُوَى والقوانين المتمركزة حول تقدم الصراع الطبقي التي يمكن دراستها علميًا وتسخيرها لتحقيق الأهداف المستقبلية
Yoav Di-Capua. **Gatekeepers of the Arab Past: Historians and History Writing in Twentieth Century Egypt** (Berkeley: Universityof California Press, 2009): 278.

من خلال "توليفة من الحتمية الاقتصادية والرواية القومية الرئيسية لتحرر الأمة"، جعلت هذه المجموعة من المفكرين الماركسيين الجدد من مبادرة دراسة وكتابة التاريخ أساسًا لمشروع برنامج يهدف إلى تحقيق مستقبل مصر الحديثة المستقلة" Meijer, **The Quest for Modernity: Secular Liberal and Left-Wing Political Thought in Egypt, 1945-1958** (London: Rutledge Curzon, 2002): 223.

لذلك ليس من قبيل الصدفة إذن أن هذا الجيل نفسه قد أنجز الانتقال الكبير الآخر للماركسية المصرية في منتصف الخمسينيات وهو المصالحة مع النظام الناصري، مما أدى إلى اعتماد الدولة الرسمي لمنهج الاشتراكية العلمية في كتابة التاريخ عام ١٩٦٢م كطريقة أولية في تأليف وتنقيح برامج إصلاح الاشتراكية العلمية كما تمت صياغتها في الميثاق القومي.

١٣- طارق البشري، «عام ١٩٤٦م في التاريخ المصري»، **الطليعة** (فبراير ١٩٦٥):٥٠-٥٨.

١٤- المصدر السابق: ٥٢.

١٥- المصدر السابق.

١٦- المصدر السابق: ٥٨.

١٧- المصدر السابق: ٥٠.

١٨- طارق البشري، «في مفهوم الملكية الخاصة»، **الطليعة** (أكتوبر ١٩٦٦):٣٠-٤٣.

١٩- بدأ هذا الجدل في أوائل الستينيات بعد أن عزلت الحكومة سريعًا أغلب الملكيات الزراعية التابعة للنخبة وأمَّمت مئات مشاريع الأعمال الخاصة في عام ١٩٦٢م؛ لغرض خلق قطاع عملاق في غضون ستة أشهر. برنامج الإصلاح الاشتراكي الجديد قلَّصَ أيضًا من ملكية الأراضي إلى ١٠٠ فدان وأقام برنامجًا حكوميًّا للإشراف على التعاونيات الزراعية. انفجر النقاش حينئذ عام ١٩٦٦م بعد اغتيال "صلاح حسين"، الاشتراكي الجسور وزعيم المشروع الزراعي الجماعي في قرية كمشيش. على إثر وفاة حسين – بعد الدعوة التي وجهها جمال عبد الناصر إلى تشي غيفارا Che Guevara لزيارة القرية والوقوف شاهدًا على "ثورة كمشيش" بنفسه – ظهرت بوضوح الانقسامات العميقة بين الفلاحين وعدم الاستقرار في

المشروع الاشتراكي الذي تم بناؤه؛ ولتحطم الصورة الطوباوية لكمشيش التي كان يراد لها أن تعكس نافذة نحو مستقبل مصر.

٢٠- لنقاش موسع حول قضية كمشيش يراجع:
Hamied Ansari. **Egypt: The Stalled Society** (Albany, NY: State University of New York Press, 1986): 32-44.

٢١- أورد البشري "علي عبد الوافي" على سبيل المثال، الذي جادل بأن الإسلام "يحمي الملكية الخاصة" لكنه "لا يسمح بأن يسود الرأسماليون"، وبالتالي يصف الإسلام بأنه "الاشتراكية الوسط" التي ينبغي لها أن تكون نموذجًا للاشتراكية العربية، البشري، «في مفهوم الملكية»: ٤٠.
Karl Marx. "Marx on the History of His Opinions", in **The Marx-Engels Reader**, edited by Robert C. Tucker, 2nd ed. (New York: WW Norton & Co., 1978): 4.

٢٢- البشري، «في مفهوم الملكية»: ٤٣.

٢٣- يقول البشري: "الناس هم خزان من القيم الحية ومن تراثهم"، انظر: المصدر السابق.

٢٤- دعا البشري إلى أن الاشتراكية العربية تمثل شكلاً أكثر تقدمًا من القومية العربية؛ لأن "الثورة الاشتراكية انطلقت من مواقف الثورة القومية". و"عمقت" دعوتها إلى إعادة صياغة الاستقلال بوصفه "سيادة الشعب العامل لأجل مصير بلادهم". انظر: المصدر السابق: ٤٣. هذا مما يعيد استدعاء حجج البشري في مقاله الأول الذي كتبه عام ١٩٤٦م حول الوعي الجماهيري المتوسع عقب الاضطراب الاقتصادي بعد الحرب بشأن إعادة تعريف هدف الاستقلال الوطني بشكل أكثر شمولاً بوصفه استقلالاً سياسيًا واقتصاديًا.

٢٥- المصدر السابق: ٣٧.

٢٦- هذه الأهداف الأربعة – وضع حد للاستغلال، بلوغ الإرادة الشعبية لوسائل الإنتاج، تذويب الطبقات، وتحقيق العدالة والاكتفاء لكل المصريين – مثلت بالنسبة للبشري جوهرًا لا يطاله الشك في المشروع العربي الاشتراكي المنصوص عليه في الميثاق.



وبينما تكون جوانب الميثاق؛ مثل الملكية الخاصة، مواضيع عرضة للتغيير مع تقدم الثورة، تُعَدُّ هذه الأهداف الأربعة أهدافًا ثابتة. انظر: المصدر السابق: ٣١-٣٢.

٢٧- المصدر السابق: ٤٣.

٢٨- يؤكد البشري على أن "الانفتاح الفكري" للمفكر يكشف عن "انحيازه الكامل لصفوف الشعب" باتجاه قضية "وضع حد لاستغلال فرد من قبلٍ فرد آخر". بينما يكشف التفكير الضيق عن ولاء المرء لفكرة أو مبدأ غير مادي بدلاً عن الناس وواقع وجودهم. انظر: المصدر السابق.

٢٩- طارق البشري، مقابلة خاصة، القاهرة، ٢٥ أغسطس ٢٠٠٩.

٣٠- المصدر السابق.

٣١- بينما كان طارق البشري يركز جهوده الفكرية في هذه الفترة على عملية مراجعة نقدية ذاتية تنطوي على تنقيح عمله القانوني والتاريخي على مدى عشر سنوات ونصف خلت، قال إنه كان يفتش أيضًا على مشروع تاريخي جديد يهتم بالتعاون الديني الداخلي بين الأقباط والمسلمين في الحركة الوطنية المصرية المناهضة للاستعمار التي وصلت إلى ثورة عام ١٩١٩م. هذا البحث الذي أسفر عن عمل البشري الضخم "المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية"، وَسَّع إلى حد كبير من المنظور التاريخي الذي اكتسبه خلال بحوثه السابقة في مرحلة مصر ما قبل الثورة في القرن التاسع عشر، في نفس الوقت الذي كان يراقب فيه تقدمها في السبعينيات.

٣٢- طارق البشري، «سعد زغلول وفكره السياسي»، **الطليعة** (مارس ١٩٩٦): ٣٨.

٣٣- طارق البشري، **الديمقراطية والناصرية** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٥).

٣٤- البشري، «سعد زغلول وفكره السياسي»: ٣٩.

٣٥- البشري، **الديمقراطية والناصرية**: ٦٣.

٣٦- طارق البشري، مقابلة خاصة، القاهرة، ٢٥ أغسطس ٢٠٠٩.



٣٧- طارق البشري، «ثلاث ملاحظات عن الحركة الديمقراطية المصرية»، في **دراسات في الديمقراطية المصرية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧): ٢٠٤. وتجدر الإشارة إلى أن البشري كتب هذه المقالة عام ١٩٧٩م، على الرغم من أنها نشرت لأول مرة عام ١٩٨١م (الغانم: ٩٦).

٣٨- أحد الأمثلة عن هذه القراءة الخاطئة، كتاب لريموند وليم بيكرRaymond William Baker إسلام بلا خوف" المنشور عام ٢٠٠٣م. الكتاب يصنف البشري حصرًا داخل الاتجاه الفكري الوسطي الذي تطور في الثمانينيات والتسعينيات، ما سماه الكاتب "مدرسة الإسلاميين الجدد". وبذلك أهمل تقديم فكر البشري ككيان بذاته متطور وديناميكي بجذور ناصرية. بالرغم من أن "بيكر" يحتفي بتعددية الطليعة الإسلامية الجديدة – التي تضم علماء الأزهر الدينيين المتمكنين أمثال الشيخ يوسف القرضاوي مضافًا إليها المتخصصون من خريجي الجامعات العلمانية أمثال طارق البشري – فإن الكاتب وبدون تمييز، يجمع تحت نفس المظلة بين الجذور الفكرية المتباينة لهذا الاتجاه حين يعلن أنها انبثقت عن حركة الإخوان المسلمين. حين يقول "بيكر" إن " الإخوان المسلمين شكلوا الحركة التي انبثق عنها اتجاه الإسلاميين الجدد كقوة مستقلة وحاسمة"، ومن ثَمَّ فإن اعتبار البشري أحد الأعلام المؤسسين لهذا الاتجاه، يضلل القارئ بشأن النشأة والروح المتميزة لمواقف البشري كإسلامي جديد. Raymond William Baker, **Islam Without Fear** (Cambridge, MA: Harvard University Press 2003): 3.

٣٩- قدم الشيخ يوسف القرضاوي هذه الأطروحة في كتاب: **درس النكبة الثانية: لماذا انهزمنا وكيف ننتصر؟** ط. ٣ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٧).

٤٠- طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣): ٣.

٤١- البشري، **ثلاث ملاحظات**: ٢٤٥.

٤٢- يصف البشري إسرائيل هنا بوصفها "مشروعًا للاستيطان الاستعماري قائمًا على الأراضي العربية، ويهدف إلى التوسع في المنطقة وتشتيت مواطنيها". انظر: المصدر السابق: ٢٥٠.

٤٣- ‹‹مناقشات›› ، **في القومية العربية والإسلام، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١): ٣٥٥.

٤٤- البشرى، **ثلاث ملاحظات**: ٣٥٠.

٤٥- البشري، **المسلمون والأقباط**: ٣.

٤٦- البشرى، **ثلاث ملاحظات**: ٢٠٤.

٤٧- المصدر السابق. وفقًا للمقابلة التي أجراها "إبراهيم غانم" مع البشري، فإن المرة الأولى التي صاغ فيها مصطلحات الازدواجية، الوافد والتراث كانت عام ١٩٧٩م، حين كتب هذا المقال الذي لم ينشر حتى سنة ١٩٨١م (الغانم: ٩٦).

٤٨- ظهر البشري في عام ١٩٨٢م بنظريته الجديدة ودافع عنها في شكلها النهائي في المقدمة الجديدة التي كتبها للطبعة الثانية لكتابه عن "الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥-١٩٥٢م" الذي أصبح مذ ذاك من كلاسيكيات التاريخ المصري الحديث ومثالاً رمزيًّا عن كتابة التاريخ بمنهج الاشتراكية العلمية. الجدل المعروف الذي استحثه إعادة تفسير البشري للحركات المصرية في مرحلة ما قبل الثورة يدور حول انقلاب صاحب الكتاب في مواقفه السابقة تجاه حركة الإخوان المسلمين والحركات الشيوعية. أقر البشري أن حكمه القاسي الذي وَجَّهَه سابقًا لحركة الإخوان ومنظمات إسلامية أخرى كان في غير محله في الطبعة الأولى من الحركة، والتي لم تعترف بالشكل الصحيح بالدور المهم الذي لعبته هذه الجماعات والمؤسسات الإسلامية للحفاظ على التراث. تناوُل البشري للشيوعيين، من جهة ثانية، تحوَّل من التأييد إلى النقد حين أعلن أن حركاتهم ليس لها وجود في الواقع المصري، بل أصبحت غريبة عنه بسبب روحها الماركسية. وفقًا لنموذج البشري الجديد، يتجلى الوافد في المبادرة الشيوعية بسبب قاعدتها الأيديولوجية في الفكر الغربي وإهمالها للتراث. وبما أن الجماهير ستستجيب فقط وتَتَبَنَّى حركة تجسد التراث، الذي يرتبط في النهاية بهويتهم الجماعية، وخبرتهم، ونظامهم الأخلاقي، أكد البشري أنه من الطبيعي أن يفشل الشيوعيون كما حدث معهم. انظر: طارق البشري، «مقدمة»، **في الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥-١٩٥٢م**، ط. ٢ (القاهرة:



دار الشروق، ١٩٨٣): ٧-٧٢. بشكل خاص الصفحات ٢٢-٢٣، ٢٦-٣٢ التي تخص قراءاته المراجعة لكل من الشيوعيين والإخوان المسلمين.

٤٩- «مناقشات»، **في القومية العربية والإسلام**: ٣٥٧-٣٥٨. التعاطف الذي يتحدث به البشري عن إخفاق المشروع الذي قاده السلفيون الحداثيون هو من الدلائل الأكيدة على أنه يستحضر هؤلاء في ذهنه كنموذج وكمصدر للإلهام في تصوره لمشروعه القومي المراجع.

٥٠- المصدر السابق: ٣٥٨.

٥١- من المهم تسليط الضوء على هذا الارتباط، طالما أن البشري وكثيرًا من معاصريه ممن انضموا إليه في تجربة التحول نحو نموذج إسلامي من القومية العربية يميلون في نهاية المطاف إلى وصف مشروعهم كاستمرار لتقليد الشيخ محمد عبده. بالنظر إلى أن "مالك بن نبي" عاش وكتب في مصر الستينيات بدعم شخصي من الرئيس عبد الناصر الذي رحب به عام ١٩٥٦م بعد أن ترك وطنه في خضم حرب التحرير التي كانت تخوضها جبهة التحرير الوطني بهدف تحقيق استقلال الجزائر، يبدو من المحتمل جدًّا أنه كان أساسيًّا في تنشيط التفكير والنقاش لدى المفكرين المصريين بخصوص مشروع محمد عبده وإطاره النظري الحضاري.

٥٢- جادل ابن نبي بأن "استعمار العقول" من قِبَل الغرب في المجتمعات المسلمة كان يكشف عن "هشاشة" خطيرة في الحضارة الإسلامية تجاه الاستعمار العقائدي الذي لا يمكن علاجه إلا عبر "تجديد الجوهر الخلاق في إيمان المسلم" واستثمار ذلك.

Sebastian J. Walsh. "Killing Post-Almohad Man: Malek Bennabi, Algerian Islamism and the Search for a Liberal Governance", **The Journal of North African Studies 12**, No. 2: 237.

ابن نبي الذي استبق البشري بعشرين سنة، "لفت الانتباه إلى المرحلة الجديدة من التطور العالمي أي تحول صراع القوى بين القوى العظمى نحو الميدان العقائدي، وهو ما يحتم الأمر على الدول الإسلامية والأفروآسيوية التي تعاني تخلفًا في مجال أدوات القوة المادية، لإيلاء أقصى اهتمامها لمشكلة الأفكار".

Malek Bennabi. "Malek Bennabi: His Life, Times and Thought: Translator's Introduction", **In: Islam in History and Society**, translated by Asma Rashid (Islamabad: Islamic Research Institute, 1988): 25.



٥٣- في حين أنه ليس كل المفكرين الحاضرين في المؤتمر استخدموا بالضرورة مصطلح "حضارة" تحديدًا في عملهم الفردي، إلا أن كل المشاركين حاضروا في موضوعات مرتبطة بهذا المعنى، بما في ذلك مصطلحات الدين، والثقافة، والفكر، والهوية والأصالة. تضمنت العناوين: عبد العزيز الدوري في: "الإسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب"، إحسان عباس في: "الأصالة في الثقافة القومية الحديثة"، كمال أبو المجد في: "مستقبل العلاقة بين القومية العربية والإسلام"، وأنور عبد الملك في: "رائحة الشرق: دور التكامل الحضاري بين القومية العربية والإسلام في خلق عالم جديد.

٥٤- سعد الدين إبراهيم، «تعقيب ختامي»، **في القومية العربية والإسلام** :٧٣٨.

٥٥- طارق البشري، ‹‹الخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلام››، **في القومية العربية والإسلام** : ٣٠٠.

٥٦- «مناقشات»، **في القومية العربية والإسلام**: ٣٥٦.

٥٧- طارق البشري، « رحلة التجديد في التشريع الإسلامي»، في **الوضع القانوني بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦): ٤٨-٤٩. نُشِر هذا المقال لأول مرة في مارس ١٩٧٩م في مجلة العربي الكويتية.

٥٨- «مناقشات»، في **القومية العربية والإسلام**: ٣٥٦.

٥٩- أشار البشري إلى هذا في تعليقه على ورقة "جوزيف مغزيل" Joseph Mughaizel المُعَنْوَنَة بـ "Islam, Arab Christianity, Arab Nationalism and Secularism" انظر: «تعقيب ١»، في **القومية العربية والإسلام** :٣٩٣.

٦٠- تنعكس هذه المكانة المستقلة في لقب "الإسلامي المستقل" التي يُشاع استخدامها للإشارة إلى طارق البشري، وفهمي هويدي، وكمال أبو المجد، ومحمد سليم العوا بسبب وضعهم المشترك كمفكرين إسلاميين لا يتبعون أي حزب أو حركة سياسية. لدراسة رائدة وشاملة لهذه المجموعة انظر: محمد حافظ دياب، **الإسلاميون المستقلون: الهوية والسؤال** (القاهرة: ميريت، ٢٠٠٢).

٦١- هذه مثَّلَت مجرد البداية في مسيرة المصالحة الطويلة بين البشري والإخوان. ستكون الخطوة الرئيسية التالية في عام ١٩٨٦م، مع نشر مقدمة الطبعة الثانية من كتاب "الحركة السياسية في مصر"، المقدمة الجديدة التي احتوت على انقلاب

الكاتب الشهير بشأن الانتقادات القاسية التي وجهها في السابق لحركة الإخوان المسلمين حين كان مفكرًا اشتراكيًا.

٦٢- Geneive Abdo. **No God but God: Egypt and the Triumph of Islam** (Oxford: Oxford University Press, 2000): 67-68.

٦٣- طارق البشري، **مصر بين العصيان والتفكك** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦): ٣٨.

٦٤- المصدر السابق: ٤٠.

٦٥- المصدر السابق: ٣٦-٣٧.

٦٦- انظر على سبيل المثال الصفحة ٤٠.

٦٧- Hossam Tammam and Patrick Haenni, "Egypt: Islam in the Insurrection", **Religioscope**, translated by Wendy Kristianasen (February 2011), http://religion.info/english/articles/article_519.shtml

٦٨- اقتباس.



المصادر

أولاً: المصادر باللغة العربية

إبراهيم البيومي غانم. «معالم في سيرة طارق البشري». في طارق البشري القاضي المفكر. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩.

سعد الدين إبراهيم. «تعقيب ختامي». **في القومية العربية والإسلام، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١: ٧٣٧–٧٣٩.

صلاح عيسى. «عرض لكتاب الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥–١٩٥٢م». **الطليعة** (نوفمبر ١٩٧٢): ١٢٢–١٢٧.

طارق البشري. «تعقيب ١». **في القومية العربية والإسلام، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١: ٣٨٧–٣٩٣.

طارق البشري. «التكوين». في **حياة المفكرين والأدباء والفنانين بأقلامهم**. الهلال ٥٦٦. القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٨: ٢٥–٥٠.

طارق البشري. «ثلاث ملاحظات عن الحركة الديمقراطية المصرية». **في دراسات في الديمقراطية المصرية**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧: ٢٤٠–٢٥٧.

طارق البشري. **الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥–١٩٥٢م**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢.

طارق البشري. **الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥–١٩٥٢م**. ط. ٢. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣.



طارق البشري. «الخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلام» في **القومية العربية والإسلام**، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١: ٢٧٥-٣٠٠.

طارق البشري. الديمقراطية والناصرية. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٥.

طارق البشري. «رحلة التجديد في التشريع الإسلامي». في **الوضع القانوني بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦.

طارق البشري. «سعد زغلول وفكره السياسي». **الطليعة** (مارس ١٩٩٦): ٣٨-٤٣.

طارق البشري. «عام ١٩٤٦م في التاريخ المصري» . **الطليعة** (فبراير ١٩٦٥): ٥٠-٥٨.

طارق البشري. «في مفهوم الملكية». **الطليعة** (أكتوبر ١٩٦٦): ٣٠-٤٣.

طارق البشري. **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣.

طارق البشري. **مصر بين العصيان والتفكك**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦.

محمد أنيس. «التاريخ في خدمة التحرر الاشتراكي». **الأهرام** (٧ يوليو ١٩٦٣).

محمد حافظ دياب. **الإسلاميون المستقلون: الهوية والسؤال**. القاهرة: ميريت، ٢٠٠٢.

«مناقشات». في **القومية العربية والإسلام، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١: ٣٤٥-٣٦٠.

يوسف القرضاوي، **درس النكبة الثانية: لماذا انهزمنا وكيف ننتصر**، ط.٣ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٧م).



ثانيًا: المصادر باللغة الإنجليزية

Abdo, Geneive. **No God but God: Egypt and the Triumph of Islam**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Baker, Raymond William. **Islam Without Fear**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

Di-Capua, Yoav. **Gatekeepers of the Arab Past: Historians and History Writing in Twentieth Century Egypt.** Berkeley: University of California Press, 2009.

Engels, Friedrich and Karl Marx. “Manifesto of the Communist Party”. In **The Marx-Engels Reader.** Edited by Robert C. Tucker. 2nd ed. New York: WW Norton & Co., 1978: 469 -500.

Meijer, Roel. **The Quest for Modernity: Secular Liberal and Left-Wing Political Thought in Egypt, 1945-1958**. London: Rutledge Curzon, 2002.

Rashid, Asmaa. “Malek Bennabi His Life, Times, and Thought: Translator’s Introduction”. In: **Islam in History and Society**. Translated by Asma Rashid. Islamabad: Islamic Research Institute, 1988: 1-28.

Tammam, Hossam and Patrick Haenni. “Egypt: Islam in the Insurrection”. **Religioscope**. Translated by Wendy Kristianasen (February 2001).

Walsh, Sebastian J. “Killing Post-Almohad Man: Malek Bennabi, Algerian Islamism and the Search for a Liberal Governance”. **The Journal of North African Studies 12**, No. 2 (2007): 235-254.